

We have, then, two very different modes of *teshuva*: one specific and detailed, relating to a particular action, and another which is indigenous to Yom Kippur – the general searching and yearning for the Almighty, and a molding of the self, so as to be worthy of, and animated by, that quest. Of course, each kind of *teshuva* addresses itself to a different aspect of sin.

FIVE ASPECTS OF SIN

Sin is multifaceted; we can designate at least five major elements. There is, first, the wrong itself, the abomination in its own terms. Second, there is the fact that any sin assigns priority to our desires, as opposed to deferring to God's authority. Third, there is the impact upon the self – sin defiles, contaminating one's innermost being. Fourth, you have acted against the Almighty, damaging, as it were, the divine dominion by doing something that is against His will. Finally, there is the rupture in our relationship to the Almighty, illustrated by the verse "Your iniquities have been a barrier between you and your God" (*Yeshayahu* 59:2).

We have here, in sum, five aspects, which might be broken down into two major classifications: the moral and the religious. By "moral" I do not mean that which we would have arrived at on our own, being of ethical import – for these purposes, I include also *mitzvot* between man and God, even statutes, with no obvious, independent justification. Rather, by "moral" I am referring to that aspect of sin that is the wrong as such, irrespective of the interrelation to the Almighty. On the other hand, by the "religious" I mean to focus on the dimensions of the sinful act that have to do with our relationship with the Almighty.

This latter aspect could certainly be construed as being of universal significance – every sinner, whoever and wherever he may be, has, by his deeds, in effect interposed between himself and the Almighty. But it has additional significance both with respect to the Jewish people at one level and the individual Jew at another, precisely because the relationship is more intimate. Explaining why God refers to Himself as being "a jealous God" (*Shemot* 20:4) with regard to idolatry, the Ramban (in his commentary, *ad loc.*) states that this term is applied only with reference to idol worship by the Jewish people, not by the nations of the world. Though the prohibition against idolatry is one of the seven Noachide

laws, the element of betrayal, and, as it were, the jealousy in response (however that is understood),⁶ is specific to the Jewish people.⁷ What is true of idolatry is true of the whole of our religious existence. Since a Jew is more intimately, covenantally engaged with the Almighty, then anything that attenuates or ruptures that relationship is to be regarded that much more seriously.

Of course, if sin is multifaceted, then *teshuva* is multifaceted. There is moral *teshuva*, which relates to the wrong *per se*, corresponding to the contamination, the defilement of the self – the *teshuva* of "they shall confess." And there is religious *teshuva*, which reasserts the authority of Heaven and tries to make up with the Almighty – the *teshuva* of "You shall be purified before the Lord."

PARTIAL TESHUVA CONSIDERED IN THE MORAL AND RELIGIOUS DIMENSIONS

Against this background, let us return to our initial query: what do we make of partial *teshuva* – repentance that is fragmentary, sporadic, or inconsistent? I believe the presumptive answer should be clear: with respect to the passage of "They shall confess their wrongdoing," which relates to a particular sin, partial *teshuva* – call it even selective *teshuva* – is indeed feasible. While, obviously, the optimal goal is always total and ultimate *teshuva*, the absence of that level of *teshuva* is no barrier, in halakhic terms, to either *teshuva* or atonement.

The *Gemara* (*Chullin* 5b) records a dispute as to whether a person who normally transgresses by eating forbidden fats is allowed to bring

6. The rich imagery in *Tanakh* describing the relationship of the Jewish people and the Almighty in terms of betrothal, marriage, and lover and beloved reinforces this concept of divine jealousy, rendering its correlative metaphor of betrayal as fornication extremely apt. See the chapter, "Renunciation, Divorce, and Rehabilitation," for development of this theme in greater detail.
7. There might very well be halakhic ramifications to this distinction. It would appear from the Rambam (*Hilkhot Avoda Zara* 3:1, 5-6; cf. *Hilkhot Melakhim* 9:4) that the prohibition against idol worship is dual for Jews: one transgresses whether the worship is conducted the way that the idol is normally worshipped, or one diverted modes of divine service to idol worship, even if the idol is not normally worshipped that way. However, with regard to other nations, the prohibition is only against worshipping an idol in its normal manner.

The apocryphal Litvak is reported to have suggested, "To talk *lashon ha-ra* is so enjoyable that it's worth the punishment!" This, the *Sefer Ha-chinnukh* says, Chazal took for granted as being inconceivable; hence, if we have learned of punishment, there must be a prohibition somewhere behind it. How much more so will we say that so central a value as *teshuva* cannot be regarded as a matter of preference or a question of taste! Indeed, the prophets repeatedly issue clarion calls for repentance, whether addressing the community: "Return, Israel, to the Lord your God, for you have stumbled in your iniquity" (*Hoshea* 14:2), or individuals: "Seek out the Lord when He may be found, call upon Him when He is near. Let the wicked one forsake his way, and the iniquitous man his thoughts; let him return to the Lord, and He will show him mercy, to our God, for He is abundantly forgiving" (*Yeshayahu* 55:6-7). These are not suggestions; these are demands. The response to them, to the normative word of God as expressed through them, therefore reflects one impetus to *teshuva*.

TWO TRACKS OF TESHUVA: MORAL AND RELIGIOUS

There is also the sinner's reaction to one of two realities that are complementary, and even coincident, yet clearly differentiable: his relation to his sin on the one hand, and his relation to the Almighty on the other. They can be readily described as moral and religious *teshuva*, respectively.

The moral aspect of *teshuva* focuses on the sinful act as an incarnate, evil reality. In this sense, sin's impact is multiple. There is, first, the specific wrong in its naked isolation. Second, it has a contaminating effect upon the world, either in the rational sense that evil radiates socially, or in the metaphysical sense that even a single mitzva or sin affects the fabric of the entire cosmic order (as Rav Chaim Volozhiner says in the *Nefesh Ha-chayim* and elsewhere). Third, the sin has a contaminating effect upon the sinner's soul, again, whether on the rational, psychological plane, or the mystical.

The religious impact of sin, with reference not to the act but to our relationship to the Almighty, also has multiple aspects. First, every sin, by definition, is an affront to the Almighty, as one assigns priority to one's own will as opposed to His. Second, there is, *salva reverentia*, an impact upon divine majesty, the existence of sin truncating and reducing,

as it were, the inherent Presence of the *Shekhina* as reflected in this world. Third, sin establishes a divisive barrier that interposes between the sinner and the Almighty, illustrated by the celebrated phrasing of the Rambam (*Hilkhot Teshuva* 7:7), as he contrasts the sinner's renewed status with his previous one:

Only yesterday this sinner was divided from God, the Lord of Israel, as the verse states, "Your iniquities have been a barrier between you and your God" (*Yeshayahu* 59:2). He would call out [to God] without being answered . . . He would perform *mitzvot*, only to have them thrown back in his face.

Thus, there are two broad categories of sin – moral and religious – each multifaceted, and there are, correspondingly, two tracks, apart from the first already mentioned, to *teshuva*.⁵

These two aspects of *teshuva* reflect different orientations, and they are dominated by different elements. Moral *teshuva* is rooted in the past, as it is anchored in a desire to break with previous modes of existence and experience. As such, it is aroused by guilt and recognition of sin. This includes both an awareness of a particular sin, and also the compelling sense of sin as a reality, as a pervasive force that has infected one's being and from which one needs to be purified.

Religious *teshuva*, on the other hand, is future-oriented, animated by yearning and longing. As such, it is motivated by aspiration, but also by a sense of shame – that one has let the Almighty down and has let oneself down.⁶ Chazal note the significance of shame as a factor within

5. These two tracks correspond to the two prepositions with which the Prophets speak of *teshuva*: movement "from," as in "Turn, turn from your evil ways" (*Yechezkel* 33:11), which reflects moral *teshuva*, and movement "to," as in "Return, Israel, to the Lord your God, for you have stumbled in your iniquity" (*Hoshea* 14:2), which reflects religious *teshuva*. See the chapters "Teshuva: Ferment and Repose" and "Teshuva of Norm and of Crisis" for an expanded discussion of these themes.
6. Some sociologists, from Ruth Benedict down, speak of "shame cultures" and "guilt cultures," and, given Judaism's emphasis upon sin, atonement, and sin offering, they see Judaism as being primarily a guilt culture. This notion is thoroughly erroneous, as will be explained.

Both types of Torah study, of course, are essential: on the one hand, you want to touch base, to the extent possible, with the entire Torah and to know the fundamental principles. You want to ensure that in terms of attitude, no area is foreign and nothing strikes you as being irrelevant. On the other hand, if you want to become a Torah scholar, then you must also engage in the kind of learning that enables you to develop skills, mold an approach, sharpen yourself, and be able to understand in depth; this is a qualitative, as opposed to a quantitative, aspect. The balance of partly extensive and partly intensive learning will help you move on both fronts.

Just as there is learning *bi-beki'ut* and *be-iyyun*, there is *teshuva bi-beki'ut* and *be-iyyun*. Certainly, on a basic level, one must bring searching and examination to bear upon the whole range of one's life, all facets of one's activity, and all aspects of one's personality, values, and self. One needs to be certain that with regard to no area is one "uprooting them from his heart"; of nothing does one say, "Well, it's not important, it doesn't matter." If it's a *halakha*, if it's a moral value – it matters! But at the same time, there is indeed to be commended and recommended *teshuva* that is *be-iyyun*, by focusing upon certain areas. These are selected partly on the basis of their objective significance, and partly, as with regard to the statement cited in the *Orchot Chayim*, on the basis of personal predilection. With regard to these areas one walks the extra mile, attains a higher level, reaches further, and probes deeper; one seeks there to fulfill *teshuva* "as it was commanded," assiduously. Here again, to the extent that one has aspired to and consequently attained *teshuva* of higher quality in one specific area, particularly on what we have termed the religious plane, then from there one's link to the Almighty will be realized at a higher plane.

THE TESHUVA OF ROSH HA-SHANA AND THE TESHUVA OF YOM KIPPUR

As we look to Yom Kippur, to what do we strive, what do we anticipate? At one level, we seek the *teshuva* of "they shall confess their wrongdoing," ridding ourselves of various impurities, ferreting out and correcting

response is to distinguish: if the topic is relatively superficial and won't reduce their attentiveness to the road or alertness to their surroundings, they may discuss it. But they are not permitted to get deeply involved in learning, in a very serious way.

failings. We do this with an eye to comprehensiveness, if we can; but to the extent that we find ourselves honestly unable to attain comprehensive *teshuva*, we recognize the value of partial, even selective, *teshuva*. Still, this is always on the condition that we are never – never! – in the situation of "uprooting it from our hearts." We confront the Almighty on Yom Kippur, having spent a year trying, in some way, to be a servant of God, having spent Elul and the *Aseret Yemei Teshuva* trying, and yet acknowledging that after all that, we are imperfect and incomplete; and out of our imperfection, we plead and implore, hope and aspire. But we should be able to say, honestly, that if we are imperfect, it pains us. If we are incomplete, it grieves us. If we lapse and say to the Almighty that circumstances overpowered us, due to various pressures, problems, and difficulties, we cannot be indifferent. If we can achieve these feelings and attitudes, we can present ourselves as pure in one sense, even though we are not fully pure in another sense.

In this respect, there is a difference between Rosh Ha-shana and Yom Kippur. Rosh Ha-shana, apart from its own unique character, is also a day of *teshuva*; it is the beginning of the Ten Days of Repentance. But the *teshuva* of Rosh Ha-shana differs from that of Yom Kippur. The *Midrash* (*Midrash Tehillim* 27, sec. 4) interprets the opening verse of *mizmor* 27, "Le-David, Hashem ori ve-yish'i, The Lord is my light and my salvation," as follows:

The Rabbis interpreted the entire psalm as referring to Rosh Ha-shana and Yom Kippur. "My light" is on Rosh Ha-shana, which is a day of judgment, as the verse states, "He shall bring forth your righteousness as the light, and your judgment as the noon day" (*Tehillim* 37:6); "my salvation" is on Yom Kippur, when He saves us and forgives all our sins.

The *Midrash* speaks more in terms of the resolution of sin on the part of the Almighty, though "my light and my salvation" refers and applies also to our own activity and attitude. The *teshuva* of "they shall confess their wrongdoing," of correcting individual sins, is a *teshuva* of light; there is illumination and recantation, and the sin is corrected. That is the *teshuva* of Rosh Ha-shana. On the other hand, on Yom Kippur we strive for a

measure of reconciliation with the Almighty, a salvation even when the light is not complete. "Indeed, You are," says Yeshayahu (45:15), "a God who conceals Himself; the God of Israel, the Savior." At times, even a concealed God, a *Deus absconditus*, is a Savior: when due to our incessant sin, illumination and enlightenment are not yet our lot, yet due to God's mercy, salvation for which we pray and yearn is indeed available – provided our prayer, our yearning, and our striving are present and sincere.

In the *Gemara*, there is a dispute between Rabbi Yehuda Ha-nasi (Rebbi) and the Sages as to whether Yom Kippur atones only along with *teshuva*, or even without *teshuva*. Normally this is understood to mean that for Rebbi, Yom Kippur is a day of pure grace, effecting atonement even though we are totally unworthy, and even if we have not performed *teshuva*. It atones for those who perform *teshuva* and for those who do not; it simply falls as the rain, as the manna from heaven! According to the Sages, Yom Kippur is a day that relates to merit, to worth; if we have made the effort, the day atones.

But the truth, I think, is different. While the *Mishna* in *Yoma* (85b) indeed speaks of Yom Kippur atoning along with *teshuva*, and the *Gemara* (85b) says that this *mishna* is to be understood according to the Sages, the *Gemara* in *Shevuot* (13a) and the *baraita* in *Torat Kohanim* (11:14) both say that Yom Kippur "atones for those who are returning," who are in a process of returning. That means that according to the Sages, too, Yom Kippur is a day of grace and not just a response to merit. It is indeed a gift – the greatest gift – and is given to us not when we are fully accomplished, but when we are fully striving. We receive it not when we have attained perfection, but when we aspire for it and recognize its worth. In order to attain that atonement of "you shall be purified before the Lord," we seek to rid ourselves of impurities and acknowledge what our ultimate duty is in terms of its scope and depth. We present ourselves before the Almighty, trying, qualitatively, to intensify our connection to Him by focusing upon certain specific areas.

One further element deserves to be added. Yom Kippur comes annually, and annually we make the effort; we have Elul, we have the Ten Days of Repentance, we pray and perform *teshuva* every year. But we have to ask ourselves another question – apart from what happens

each year, what happens *over* the years? To what extent is there process or progress; what is the incremental element from year to year? Many are troubled by the presumed Sisyphean aspect of *teshuva*; people work themselves up to a fevered pitch, and the day following Yom Kippur they are back where they started. Even when this is so, one should still treasure *teshuva* and treasure Yom Kippur; there are times one needs to run quickly just in order to avoid losing ground. But, of course, the hope and the aspiration, and the test of purity on a lifelong basis, is the fact that we strive to grow incrementally over the years. We strive for a purity that applies not only "where we are," but that enables us to approach and strive for the ultimate purity. "You shall be purified before the Lord" on this Yom Kippur, and "You shall be purified before the Lord" at the final Yom Kippur.

ר' אהרן | סוכטשטין

זלזל בקדוש ברוך הוא ופרק את עולו, והן את תיקון הקשר ההרדי עם ריבוננו.

לענייננו, ההיבט המוסרי של התשובה אכן אינו מתיישב בקלות עם הלך הנפש של התפילה. התשובה ה'מוסרית' מתגלמת בחיפוש ובפשפוש בנבכי הנפש, בביעור הרע ובתיקונו, ולא בעמידה בתחנונים לפני המלך. במידה מסוימת יש להבדיל כאן בתוך המוקד המוסרי בין תיקון החטא לבין תיקון החוטא. כאשר מתמקדים בשיקום אישיותו של החוטא, אדם יכול לשאוב נוחם והשראה מן התפילה, המביאה לו מאורו של ריבון העולם. לא תוכן הבקשה חשוב כאן, אלא עצם העמידה לפני ה'. בכל בוקר בימי התשובה אנו אומרים סליחות, וחלק גדול מפיזי הסליחות אנו מתקשים להבין. ובכל זאת, יש משקל גדול לעצם העמידה בסליחות: לעצם ההשכמה באשמורת הבוקר, לעצם האמירה, לעצם ניגון הסליחות, שמבטא את עומק נשמתנו יותר מכל המילים שנוכל לומר. ועדיין, מדובר כאן בתרומה עקיפה להיבט המוסרי שבתשובה. הקרבה לא־להים שיש בתפילה תורמת לתיקון הזה, אך אין רואים את הפנייה הישירה שבתפילה כיסוד בתשובה.

לעומת זאת, ככל שמדברים על המוקד הדתי שבתשובה, ככל שמתמקדים בשיקום מערכת היחסים עם בוראנו, הזיקה שבין תשובה לתפילה ישירה ופשוטה הרבה יותר. אין כאן דגש על חיפוש ופשפוש, על תיקון חטאי העבר ופגמי החוטא, אלא בקשה של התקרבות והתעלות. התשובה המוסרית מתייחסת לחטא כמחלה ולתשובה כתרופה: "וְיָשָׁב וְרָפָא לוֹ" (ישעיהו ו', ט); "שׁוּבוּ בָּנִים שׁוֹכְבִים אַרְפָּה מְשׁוּבְתֵיכֶם" (ירמיהו ג', כב). התרופה הזו שואפת להחזיר את הדברים לקדמותם, לחדש ימינו בקדם. אך המוקד ה'דתי' של התשובה אינו מסתפק בכך. שאיפתה של תשובה כזו שונה היא: "וְיָשָׁב ה' אֶל־הַיָּדָה

אֶת שְׁבוּתָהּ וְרַחֲמָהּ... וְהִיטְבָה וְהִרְבָּה מֵאֲבֹתֶיהָ" (דברים ל', ג-ה). איננו מסתפקים בהשבת הקשר עם הקדוש ברוך הוא לנקודת המוצא שלפני החטא; אנו שואפים להתעלות מעליה.

ככל שאדם מתקן את החטא עצמו, הוא רוצה בעיקר למחות את רישומו של העוון. אך ככל שהוא מתרכז בקשר שלו עם א־להיו, הוא שואף שתתקיים בו הקביעה: "מקום שבעלי תשובה עומדין – צדיקים גמורים אינם עומדין" (ברכות לר ע"ב); שייטיב וירבה ממצבו שלפני החטא. אי אפשר למחות כליל את הקרע עם הקדוש ברוך הוא. תקופת הריחוק מותרה רושם. הברירה היחידה היא בין רושם שלילי, כתם שלא יימחה, לבין רושם חיובי, ריצוי ופיוס המקדמים את מערכת היחסים למעלה חרשה. כך מצד האדם, ונקווה שכך גם מצדו של הקדוש ברוך הוא.

ברור שאי אפשר להתעלם בתהליך התשובה מתיקון החטא. יש תפיסות נוצריות כאלו, אך בעולמנו היהודי אי אפשר להסתפק רק בפיוס ובריצוי. אבל לצד התיקון הנחוץ, האדם גם קורא לקדוש ברוך הוא מירכתי לבו, ומפציר בו לרומם ולקדם את יחסיהם. הבקשה הזו היא עצמה תפילה.

ייתכן שהכפילות הזו משתקפת בפער שבין ראש השנה ליום הכיפורים. ראש השנה הוא יום של בריאה והתחלה – "זה היום תחילת מעשיך" כלשון התפילה – ואנו חותרים לחזור בו לעולם האידיאלי, שקדם לחטא. אף שיש בראש השנה גם מסרים יהודיים ייחודיים – אנו הלוא מדברים בברכת זיכרונות על בריתו של ה' עם אבותינו, וחותמים אותה כמטבע "זוכר הברית" – הנקודה המרכזית בראש השנה היא מלכותו האוניברסלית של הקדוש ברוך הוא: "מלך

על כל הארץ". גם ברכת זיכרונות עצמה פותחת ביסוד אוניברסלי: "אתה זוכר מעשה עולם ופוקד כל יצורי קדם... אתה זוכר את כל המפעל...". תשובתו של ראש השנה חותרת לשקם עולם חוטא, ולהחזיר אותו לגן עדן שלפני החטא. "תִּדְרֹשׁ יְמֵינוּ כְּקֶדֶם" (איכה ה', כא) – כאדם הראשון" (איכה רבה פרשה ה', כא).

לעומת זאת, ביום הכיפורים המבט שונה לחלוטין. יום זה מציין את התשובה שבעקבות חטא העגל. בעקבות אותו פיוס, זכה משה רבנו לבדיית שלוש עשרה מידות בנקרת הצור, מעמד שרומם את זיקתו לקדוש ברוך הוא מעבר למה שהייתה לפני החטא.

על הפסוק "לְיָדוֹ ה' אֹרְזֵי יִישָׁעֵי" (תהילים כ"ז, א) כתבו חז"ל: "אורי" בראש השנה... 'וישע' ביום הכפורים" (מדרש תהילים כז, ד). ראש השנה הוא יום של אור אוניברסלי, החותר לאותו האור הגנוז של ששת ימי בראשית. יום הכיפורים, לעומתו, הוא יומה של ההתגלות האינטימית למשה רבנו מתוך הענן, של ישועה הנגלית מתוך החושך והעלטה. לא הטבע עומד כאן במוקד, אלא ההתגלות העל-טבעית; לא האנושות כולה, אלא כנסת ישראל וכל יחיד שבה; לא תרופה כאן, אלא ישועה; לא מחיקת פרשה עגומה, אלא התרוממות והתעלות. בתשובתו של יום הכיפורים אנו מייחלים לרוממות הקשר האינטימי עם קוננו, להתעלות של דבקות בקדוש ברוך הוא. תשובתו של יום הכיפורים היא תשובה של תפילה.

תשובה וצדקה

"ותשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזרה"

בפיוט "ונתנה תוקף", באחד משיאייהן של תפילות הימים הנוראים, אנו מכריזים: "ותשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזרה". מה מקורה של קביעה זו? המהרש"א בחידושי אגרות למסכת ראש השנה (טז ע"ב ד"ה ד' דברים) כתב שהפייטן נסמך על דברי רבי יצחק בגמרא שם: "ארבעה דברים מקרעין גזר דינו של אדם, אלו הן: צדקה, צעקה, שינוי השם ושינוי מעשה".³⁶ לנוכח קביעה זו עלינו לשאול האם התשובה, התפילה והצדקה הן רכיבים נפרדים של עבודת ה', או שמא יסודות אלו משלימים זה את זה.

כך כתב הרמב"ם בהלכות תשובה, כנראה על בסיס אותה גמרא:

מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני השם בבכי ובתחנונים, ועושה צדקה כפי כחו, ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו... ומשנה מעשיו כולן לטובה ולדרך ישרה (ב, ד).

36. המהרש"א גם הוסיף והסביר מדוע הפייטן השמיט את "שינוי השם" שנזכר בגמרא; עיין שם בדבריו.

לְמַעַן אֲשֶׁר יִצְוֶה אֶת בְּנָיו וְאֵת בִּיתוֹ אַחֲרָיו וְשָׁמְרוּ דְרָךְ ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט" (בראשית י"ח, ט). כפי שהסביר רש"י שם, הפסוק מנמק את בחירת ה' באברהם: "ולמה ידעתיו? למען אשר יצוה", לפי שהוא מצוה את בניו עלי לשמור דרכי".²⁰ יסוד זה מתבטא גם בכריתת הבריתות: "וּמִצָּאתָ אֶת לְבָבוֹ נֶאֱמָן לְפָנֶיהָ וְכָרוֹת עִמּוֹ הַבְּרִית" (נחמיה ט', ח).

כשאנו פונים היום לקדוש ברוך הוא מתוקף ברית האבות, אנו מדגישים את הנקודה הזו – את זכויותיהם הגדולות של אבותינו, שהביאו להבטחות ולבריתות: "וּתְרָאָה לְפָנֶיךָ עֲקִידָה שְׁעָקַד אַבְרָהָם אֲבִינוֹ אֵת יִצְחָק בְּנוֹ עַל גְּבֵי הַמִּזְבֵּחַ, וּכְבַשׁ רַחֲמָיו לַעֲשׂוֹת רְצוֹנְךָ בְּלִבְבִי שְׁלָם, כֵּן יִכְבְּשׁוּ רַחֲמֶיךָ אֶת כַּעֲסְךָ מֵעַלֵּינוּ". אנו רומזים לקדוש ברוך הוא, כביכול, שבתמורה להתנהגותו של אברהם, שכבש רחמיו, ראוי שיגמול ה' לזרע אברהם, ושיכבוש כעסו.²¹

צביון זה של ברית האבות מתבטא בכיטוי המופיע בגמרא (שבת נה ע"א) ושגור גם בפיונו: "זכות אבות". כיטוי זה מלמד שאין מדובר בחסד טהור ובמתנת חינם, אלא בזכות שהרוויחו אבותינו. הברית אינה העניקה חד-צדדית, אלא הסכם הרדי. האבות גם הם צד להסכם

20. וכדברי הרמב"ם בתשובתו הנודעת לעובדיה גר צדק: "שאברהם אבינו הוא שלמד כל העם והשכילם והודיעם דת האמת וייחודו של הקדוש ברוך הוא, ובעט בע"ז והפך עבודתה, והכניס רבים תחת כנפי השכינה ולמדם והורם, וצוה בניו ובני ביתו אחריו לשמור דרך ה', כמו שכתוב בתורה: 'כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת אחריו ושמרו דרך ה' וגו'" (שו"ת הרמב"ם סימן רצג). הקדוש ברוך הוא ידע את אברהם, משום שאברהם הכיר את בוראו.

21. שורש הדברים נמצא כבר בדברי רבוחינו במדרש: "אמר לפניו: רבון העולמים, בשעה שאמרת לי 'קח נא את בנך את יחידך' היה לי מה להשיב; אתמול אמרת 'כי יצחק' וגו' ועכשיו 'קח נא את בנך' וגו'; וחם ושלום לא עשיתי כן, אלא כבשתי רחמי לעשות רצונך. יהי רצון מלפניך ה' אלהינו, בשעה שיהיו בניו של יצחק באים לידי עבירות ומעשים רעים – תהא נזכר להם אותה העקירה ותתמלא עליהם רחמים" (בראשית רבה פרשה נ, י).

זה, אף שוודאי הצד הזוטר. זוהי ברית אחת שאנו מבקשים מהקדוש ברוך הוא לזכור, והיא המודגשת בחתימת ברכת זיכרונות.

זיכרון ברית שלוש עשרה

אך לצד ברית האבות, אנו מעלים בימים אלו בסליחות גם את זיכרונה של ברית אחרת: "אֵל הוֹרִית לָנוּ לֹמַר שְׁלֹשׁ עֶשְׂרֵה; זָכוֹר לָנוּ הַיּוֹם בְּרִית שְׁלוֹשׁ עֶשְׂרֵה; כַּהוֹדַעַת לַעֲנוּ מִקֶּדֶם, כְּמוֹ שְׂכָתוֹב: 'וַיִּדְרֹךְ ה' בְּעֵינָיו וַיִּתְיַצֵּב עִמּוֹ שֵׁם וַיִּקְרָא בְשֵׁם ה'" (שמות ל"ד, ה). לברית הזו יש רקע ייחודי, השונה מהרקע ההיסטורי של בריתות האבות; וממילא יש לה גם אופי ייחודי, השונה מצביון של בריתות אלו.

ברית שלוש עשרה מידות הרחמים לא באה בעקבות פריצת דרך רוחנית נועזת; היא איננה תגובה להתעוררות הלב, ואף אין בה עייטור כבוד על מסירות נפש או על רדיפת צדק. ברית זו באה בעקבות המשבר החמור של חטא העגל, בעקבות בגידה ומרד, כאשר כנסת ישראל התנהגה, כלשון הגמרא (שבת פח ע"ב), ככלה עלובה המזנה בתוך חופתה. ברקע הברית, עומד כישלון מוחץ: "וַיִּמְרֹאוּ אֶת כְּבוֹדֶם בְּתַבְנִית שׂוֹר אֲכָל עֵשֶׂב. שָׁכְחוּ אֵל מוֹשִׁיעֵם עֲשֵׂה גְדֻלוֹת בְּמִצְרַיִם" (תהילים ק"ו, כ-כא). הברית באה אחרי תהליך של תשובה וסליחה, ובכל זאת, בניגוד לברית האבות, אין כאן שכר או תמורה, והברית מבוססת על יסוד אחד בלבד: "וַיִּחַנְתִּי אֶת אֲשֶׁר אָחֹז" (שמות ל"ג, יט) – אף על פי שאינו הגון; "וַרְחַמְתִּי אֶת אֲשֶׁר אֲרַחֵם" (שם) – אף על פי שאינו הגון (ברכות ז ע"א). זוהי ברית של מתנת חינם.

חז"ל תיארו את גילוי י"ג מידות כשלב בהדרכתו של משה רבנו

ברזי ההנהגה:

למד משה היאך ילמד סנגוריא על ישראל. אמר לו: אמרת לי זכות אבות, 'זְכֹר לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיִשְׂרָאֵל עֲבָדֶיךָ' (שמות ל"ב, יג) – ואלו לא היה להם זכות הייתי מאבדן; אלא מכאן ולהבא הוי אומר 'ה' ה' אֵל רְחוּם וְחַנוּן' (שם ל"ד, ו) (תנחומא כי תשא לב).

כבר בתחילת דרכו של משה רבנו כמנהיג ישראל, כשעוד "טירון היה משה לבנואה" (שמות רבה פרשה ג, א), לימד אותו הקדוש ברוך הוא את היסוד הזה:

'רְאֵה נְאֻמִי [אֵת עֵינֵי עַמִּי]' (שמות ג, ז), אמר לו הקדוש ברוך הוא: משה, אתה רואה ראייה אחת ואני רואה שתי ראיות. אתה רואה אותן באין לסיני ומקבלין תורתני ואני רואה אותן מקבלין תורתני, זהו 'רְאֵה'; 'נְאֻמִי' – זו ראיית מעשה העגל (שמות רבה פרשה ג, ב).

משה צריך ללמוד איך להנהיג את בני ישראל לא רק בזמן של שגשוג רוחני, אלא גם בתקופת משבר, כאשר הם מחוללים סביב עגל הזהב. משה ראה עצמו כאדריכל של חברת מופת, "מִמְלַכֶּת כְּהֻנִים וְגוֹי קְדוֹשׁ" (שמות י"ט, ה), ולכן אפילו אחרי חטא העגל הוא פונה לקדוש ברוך הוא במונחים של זכות, של תביעה המבוססת על הישגים: "זְכֹר לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיִשְׂרָאֵל עֲבָדֶיךָ" (שמות ל"ב, יג). הקדוש ברוך הוא משיב לו שזו אינה הפנייה ההולמת את מצבו העכשווי של העם. בעת כזו, הפנייה אחרת: "'יְחַנְתִּי אֶת אֲשֶׁר אֶחָן' – אף על פי שאינו הגון". זהו צביונה של "ברית שלוש עשרה".

ההבדל באופי הברית משתקף גם בתהליך הכריתה. בבריתו של

הקדוש ברוך הוא עם אבותינו, האבות עצמם הם שותפים למהלך, אף כי שותפים זוטרים. בברית שנכרתה בעקבות מעשה העגל, לעומת זאת, אפילו משה רבנו אינו יכול לקחת חלק פעיל. הוא נחבא בנקרת הצור, בעוד ה' עובר על פניו.

בין ראש השנה ליום הכיפורים

שתי הבריתות הללו, ברית אבות וברית י"ג מידות, עומדות שתיהן במוקד תודעתנו בכל ימי התשובה, אך כל אחת מהן מתגלמת באופן מובהק במועד אחר. הן בראש השנה הן ביום הכיפורים אנו מזכירים את שתי הבריתות, אך הדגש שונה. בראש השנה ברית האבות היא שנמצאת במוקד, כפי שראינו בברכת "זכרונות", בעוד יום הכיפורים מרגיש יותר את ברית שלוש עשרה, שעליה אנו חוזרים בסליחות במשך היום. אף שאיננו אומרים סליחות בכל תפילות היום, כפי המנהג המקורי, אנו אומרים אותן בתפילת ערבית, וכמובן בתפילת נעילה, המתמקדת באמירה חוזרת ונשנית של שלוש עשרה מידות הרחמים.

כאמירת הסליחות ככלל בולט מסר מרכזי: "לא בחסד ולא במעשים באנו לפניך, כדלים וכרשים דפקנו דלתיך". על המסר הזה אנו חוזרים בתפילת "אבינו מלכנו", שאף היא שזורה בתפילות יום הכיפורים: "חננו ועננו, כי אין בנו מעשים; עשה עמנו צדקה וחסד והושיענו". ביום הכיפורים אנו עומדים מול ריבון העולם ללא אשליות, ומבקשים ממנו מתנת חיים.

ההבדל הזה הולם את צביונם השונה של שני המועדים. ראש השנה הוא יום הקשור ביצירה ובבריאה, ובלשון התפילה: "זה היום

תחילת מעשיך"; יום שבו כנסת ישראל ממליכה בקומה זקופה את מלך מלכי המלכים. ביום זה אנו שבים לתום הראשוני שלפני החטא והעוון, כמעין 'tabula rasa', לוח חלק. מתוך האופטימיות הראשונית הזו אנו שואפים להיות כביכול שותפים לקדוש ברוך הוא במעשה בראשית. ומתוך תחושת ההתחדשות האופטימית אנו מוכנים להימדד במידת הדין, ומקווים להימצא זכאים, עקב אשר שמענו בקולו, ויען אשר עשינו את הדבר הזה. זהו יום ההולם את ברית האבות.

ראש השנה הוא יום של "דין ברחמים", בעוד יום הכפורים הוא יום של "רחמים בדין" (רמב"ן, ויקרא כ"ג, כד). אף שהדין והרחמים מעוררים זה בזה, הדגש בשני הימים שונה. ביום הכיפורים איננו רואים עצמנו בתחילת הדרך, אלא לאחר המשברים שבהם נתקלנו לאורכה. מתוך החטא והעוון אנו פונים לקדוש ברוך הוא ומזכירים את ברית שלוש עשרה מידות של רחמים. והרי אותן שלוש עשרה מידות נאמרו למשה ביום הכיפורים הראשון, לאחר חטא העגל. בתחילה הודיע הקדוש ברוך למשה את מידותיו, וכלשון התפילה, "כהודעת לענו מקדם"; אך לאחר מכן הוסיף עוד רוכב: "הנה אנכי פרת ברית נגד כל עמך אעשה נפלאות אשר לא נבראו בכל הארץ ובכל הגוים" (שמות ל"ד, י). מה הוסיפה אותה ברית, ומה הן אותן נפלאות עתידיות? הרי עומדים אנו לאחר הפלאות של קריעת ים סוף ומעמד הר סיני, ולא בהן מדובר כאן. הרמב"ן שם (ד"ה ואמר נגד) פירש "שהענין ירמוז אל שכון השכינה בהם": הנפלאות הכרוכות בברית זו אינן מתבטאות בניסים הגלויים לעין, אלא בהכרזתו של הקדוש ברוך הוא, שימשיך לשכון בתוך בני ישראל גם לאחר חטאם.

הספורנו שם (ד"ה הנה אנכי) קושר את הברית הזו לרעיון של

"שכינתא בגלותא": "הנה אנכי כורת ברית" – להיות בקרבכם, כאמרם: גלו לבבל שכינה עמכם, גלו לעילים שכינה עמכם, גלו לאדום שכינה עמכם". ההיבט הסגולי והמפעים שבברית זו אינו עצם ההיטלטלות כביכול של הקדוש ברוך הוא עם בני ישראל לארבע קצוות תבל, אלא שהסליחה המתגלמת בשלוש עשרה מידות הופכת להיות נתון של קבע ביחסים שבין ה' לבין עמו ישראל. מעתה היחסים אינם מושגתים רק על דין, על הזכות שעומדת לישראל עקב מעשיהם, אלא גם על מתנת חיים.

הברית הייחודית הזו הביאה לתוצאה שהיא לכאורה פרדוקסלית: מעתה יכולים בני ישראל לדרוש מן הקדוש ברוך הוא את מתנת החיים הזו. האם יכול אדם לדרוש מתנה?! ואף על פי כן, זוהי הנקודה המרכזית המאפיינת את יום הכיפורים. כפי שלמד רבי חנינא מפסוק המופיע בסדר עבודת יום הכיפורים: "השכן אתם בתוך טמאתם" (ויקרא ט"ז, טז) – אפילו בזמן שהן טמאין, שכינה שרויה ביניהן" (יומא נז ע"א).

רבי הביא גישה זו לידי קיצוניות, כאשר קבע: "על כל עבירות שבתורה, בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה – יום הכפורים מכפר" (שבועות יג ע"א).²² אם כפרת יום הכיפורים היא בבחינת מתנת חיים, לכאורה ראוי שתחול גם על מי שלא עשה תשובה. אמנם דעתו של רבי לא נפסקה להלכה, אך מצאנו שריד לה בשיטת הרמב"ם: "אם לא עשה תשובה – אין השעיר מכפר לו אלא על הקלות" (הלכות תשובה א, ב). לדעתו, על העבירות הקלות מכפר השעיר המשתלח גם בלי תשובה.

22. מלבד שלושה חטאים שאין בהם מעלה זו, המפורטים בהמשך הגמרא שם: "חורץ מפורק עול ומגלה פנים בתורה ומפר ברית בבשר, שאם עשה תשובה – יום הכפורים מכפר, ואם לאו – אין יום הכפורים מכפר".

pillars: one is awareness of the overpowering importance of our relationship with God, as in the verses, "But as for me, the nearness of God is my good" (*Tehillim* 73:28), and "As the hart yearns for water brooks, so my soul yearns for You, O God" (*Tehillim* 42:2). The other pillar is attention to a disciplined life and its minute details, which suffuses the world of Halakha.

We reject totally the view that when one pursues the overarching relationship and the quest for intimacy and rehabilitation, all of the minutiae simply disappear into insignificance. On the other hand, we also reject the view that the specific actions and details will suffice. We do not – we dare not – focus exclusively on one of these two pillars. Our world is built in a multifaceted and multi-planed way by relating to and integrating both aspects. The ability to relate to God is the most fundamental and basic aspect of human existence, and also its overarching, ultimate, beatific attainment. At the same time, the attention to the detail of every *halakha*, and the ability to integrate the poetry and the prose of *avodat Hashem*, is central to our conception and our experience.

This dual focus is, consequently, central to our view of *teshuva*, and can lead us to a different way of distinguishing between *kallot* and *chamurot*: not as signifying types of sin, but rather as signifying different approaches to *teshuva*. The *teshuva* of *chamurot*, which concentrates on actions and the desire to right them, requires that we weigh, grade, and prioritize. The *teshuva* of *kallot*, which concentrates not on what we have done but on trying to reestablish our relationship with God, allows a focus on overarching goals, expressed in universal categories and uniform *viddui*.

While *tikkun ha-chet* and *tikkun* of one's damaged relationship with God are characterized by different approaches to *teshuva* – the *chamurot* mode and the *kallot* mode, respectively – the two approaches interact and coalesce in the third element of repair, namely, *tikkun* of the self, which has been contaminated by sin. To repair and purify oneself means to reaffirm and reestablish one's relationship with God, as well as to engage in a spiritual and moral purification that takes into account actions and details.

TWO CONFESSIONS

Historically, we encounter two types of confession. The *Gemara* in *Yoma* (87b) speaks of various formulae of *viddui* stated by a number of *Amoraim*, and then adds:

Mar Zutra said: [The preceding confessions are necessary] only if he did not say, "*Aval anachnu chatanu*, But we have sinned." But if he said "*Aval anachnu chatanu*," no more is necessary. As Bar Hamdudi said, Once I stood before Shemuel, who was sitting, and when the prayer leader came up and said "*Aval anachnu chatanu*," he rose. We learn from here that those words are the quintessential *viddui*.

Aval anachnu chatanu: simple, uniform, undifferentiated confession. It is simply an acknowledgment, with bowed head, with shame and guilt, that we have gone astray. Whether our sin is minor or major, it is still a sin: "But we have sinned."

Today, however, we have expanded this simple confession into an entire *alef-beit* of sin: *ashamnu*, *bagadnu*, *gazanu*, etc. The *Ge'onim* added even more: a double *alef-beit* of *Al Chet*, concluding with a list of sins categorized according to the gravity of their punishment: "sins punishable by the court, sins punishable by *karet*," etc. And if that isn't enough, some people have taken each line of *Al Chet* and elaborated much further. The Rambam's *viddui* was enough for the *Gemara*, but Rabbeinu Yona's *viddui* entered the mainstream of our life and our experience on Yom Kippur.

Yet that experience on Yom Kippur is itself differentiated. Broadly speaking, we stand on Yom Kippur with a dual charge. We stand with the Rambam, trying to eradicate the roots of sin, to eliminate the tendency and desire for sin. Reciting the confession of *aval anachnu chatanu*, we confront where we are and where the Almighty is, and try to reach out to Him, hoping that He will reach out to us. At the same time, we stand with Rabbeinu Yona in following the advice of *Eikha* (3:40), "Let us search and examine our ways." Detailing our sins one after another, we examine what we have done and how we have done it, weighing the

severity of each transgression, so that we know not just whether we are sinners, but exactly what kind of sinners we are. On Yom Kippur, we engage in a highly religious enterprise and a highly moral enterprise; that is Yom Kippur as a whole.

But at the end of the day, when we come to *Ne'ila*, we change our tune a bit. In the first four prayer services of Yom Kippur, we say *aval anachnu chatanu* and then go through the whole list of *Al Chet*. However, as dusk approaches, when the conclusion of the day and its atonement is on the horizon, we turn to God and say: Master of the Universe, we have been working on ourselves all year and especially since the beginning of Elul, weighing and measuring our sins, and all of Yom Kippur we have been striving and groping and hoping. But now, at the end of the day, we have only one thing left, and that is to cast our hopes and prayers upon You. We look to You after we have gone the extra mile, and maybe it isn't enough. Now it is too late in the day, and we cannot involve ourselves again in this calculus, identifying and grading sins, pinning down each one. Now it is our very selves encountering You, and we implore You, we beg for Your forgiveness, for *selicha*, *mechila*, *kappara*!

At *Ne'ila*, we do not say *Al Chet*. We content ourselves with saying *Aval anachnu chatanu*, followed by *Ashamnu*. We do so in the hope that what we have done over the course of the year, what we have done during Elul, during *Selichot*, during *Aseret Yemei Teshuva*, during the first four prayers of Yom Kippur – following Rabbeinu Yona, trying to right wrongs as best as we could, trying to examine and to inquire – makes us worthy and deserving of forgiveness. But now we look for something more: for *tahara*, purification, to fulfill the verse, "*Lifnei Hashem tit'haru*, You shall be purified before the Lord" (*Vayikra* 16:30).

This purification has a dual character. When a person is purified in a *mikve*, each part of him is immersed in the *mikve*, and the whole of him is immersed in the *mikve*. Similarly, on Yom Kippur we strive for both types of purification. There is the type that comes from moral purgation, from the confrontation with sin, from the attempt to eradicate and overcome it. This is an aspect of *tikkun atzmi*, self-correction, and of *tikkun ha-chet*. We also strive for the purification of "*Mikve Yisrael Hashem*" (*Yirmiyahu* 17:13), translated homiletically as "The Lord is the *mikve* of Israel." This second type of purification refers to our rehabilitation and

to the reestablishment of our relationship with God, which springs not solely from below, but also from above.

"*Lifnei Hashem tit'haru*," Rabbeinu Yona said, means that there is a special mitzva to repent on Yom Kippur (*Sha'arei Teshuva* 4:17). Here we encounter purification as a charge, a mandate, which entails examining and investigating our ways; this is the specific and detailed aspect of *teshuva*. Yet "*Lifnei Hashem tit'haru*" is also to be understood as an aspiration and a promise that if we have confronted "*mi-kol chatoteikhem*," all our sins, then God, for His part, will proclaim, "*Tit'haru*, You shall be purified!"